

enlazarían con vuestros métodos. Hay un tema que querría estudiar en los años próximos: el ejército como matriz de organización y de saber —la necesidad de estudiar la fortaleza, la «campana», el «movimiento», la colonia, el territorio. La geografía debe estar pues en el centro de lo que yo hago.

8.

CURSO DEL 7 DE ENERO DE 1976*

Lo que querría deciros es que voy a intentar finalizar, poner término, en cierta medida, a una serie de trabajos que habíamos comenzado hace cuatro o cinco años, prácticamente desde que estoy aquí, y sobre los cuales se han acumulado tanto para vosotros como para mí algunos inconvenientes. Se trataba de investigaciones que eran muy próximas las unas a las otras sin llegar a formar un conjunto coherente ni una continuidad. Investigaciones fragmentarias, las cuales a fin de cuentas no han sido realizadas, y que ni siquiera hemos continuado. Investigaciones dispersas y repetitivas al mismo tiempo que retomo en los mismos esbozos, en los mismos términos, en los mismos conceptos...

Lo que habíamos hecho, os recuerdo, eran ligeros indicios de la historia del procedimiento penal, algún capítulo sobre el desarrollo y la institucionalización de la psiquiatría en el siglo XIX, consideraciones sobre la sofística, sobre el dinero en Grecia o sobre la Inquisición en la Edad Media; el esbozo de una historia de la sexualidad, o en todo caso una historia del

* Cursos pronunciados por Michel Foucault en el *College de France*. Traducidos directamente de la grabación en cinta magnetofónica.

saber sobre la sexualidad a través de la práctica de la confesión en el siglo XVII o de las formas de control de la sexualidad infantil en los siglos XVIII-XIX; una génesis, o mejor, la individualización de la génesis de una teoría y de un saber sobre la anomalía con todas las técnicas que de aquí nos han sido legadas. Todo ello se arrastra, no avanza, se repite, y no está conexionado, en el fondo no cesa de decir la misma cosa, tal vez no dice nada. En dos palabras, no concluye.

Podría decirnos que, después de todo, se trataba de pistas a seguir, importaba poco a donde condujesen, incluso era importante que no condujesen a ninguna parte, que no tuviesen de antemano una dirección determinada. Eran líneas trazadas someramente, a vosotros corresponde continuarlas o conducir las a otro punto. A mí proseguirlas eventualmente o darles otra configuración. De hecho, vamos a ver qué se puede hacer con estos fragmentos. Desde mi punto de vista los imagino como un pez que salta sobre la superficie del agua y deja un trazo provisional de espuma, y deja creer, o hace creer, o quiere creer, o cree efectivamente que está debajo, donde no se lo ve, donde ya no es percibido ni controlado por nadie siguiendo una trayectoria más profunda, más coherente, más razonada.

En efecto, una vez realizado el trabajo que he presentado, había considerado que este proceso fragmentario en su conjunto, repetitivo y discontinuo, correspondía a algo que podría llamarse una pereza febril que es propia caracterially de los amantes de las bibliotecas, de los documentos, de las referencias, de la escritura polvorienta, de los textos difícilmente localizables, de los libros que apenas impresos se cierran y duermen a continuación en las estanterías de las bibliotecas, algunos de los cuales no se consultan hasta siglos más tarde; todo esto contribuye sin duda a la inercia atareada de aquellos que profesamos un saber inútil, una especie de saber suntuoso, una riqueza de «nuevo rico» cuyos signos externos están a pie de página. Pereza febril que es propia de todos aquellos que se sienten solidarios con una de las más antiguas y de las más características sociedades secretas de occidente, sociedad secreta extrañamente indestructible, desconocida en la antigüedad, me parece, y formada al comienzo del cristianismo, en la época de los primeros conventos probablemente, al margen de las invasiones, de los incendios y de los bosques: me refiero a la gran, tierna y ardorosa masonería de la erudición inútil.

Sin embargo, no es simplemente el gusto por esta masonería

el que me ha estimulado a hacer lo que he hecho. Creo que el trabajo que hicimos podría justificarse diciendo que es adecuado al período concreto que habíamos estudiado, a estos diez, quince, al máximo veinte últimos años, período en el que se producen dos fenómenos que si bien no son realmente importantes, son al menos, según mi parecer, bastante interesantes.

Por una parte, hay un período caracterizado por lo que podemos llamar la eficacia de la ofensiva dispersa y discontinua. Pienso en muchas cosas, en la extraña eficacia, por ejemplo, cuando se ha tratado de obstaculizar el funcionamiento de la institución psiquiátrica, de los discursos localizados de la antisiquiatría, discursos que sabéis no estaban y todavía no están ahora fundamentados por una sistematización de conjunto que hubiese podido servir y serviría todavía de referencia: pienso en la referencia originaria al análisis existencial, o en aquellas actuales insertadas, *grosso modo*, en el marxismo, tales como la teoría de Reich. Pienso también en la extraña eficacia de las conexiones que se han rebelado contra la moral y la jerarquía tradicional, conexiones que se referían sólo de un modo vago y distante a Reich o a Marcuse. Pienso en la eficacia de las conexiones contra el aparato judicial y penal, alguna de las cuales conectaba desde muy lejos con esta noción general y por otra parte bastante problemática de justicia de clase; otras se referían de modo apenas precisado a una temática anárquica. Pienso además en la eficacia de un libro como el *Anti-Edipo*, que no se refería prácticamente a ninguna otra cosa más que a su misma prodigiosa inventiva teórica: libro, o mejor, cosa, suceso que ha logrado enronquecer en su práctica más cotidiana el mismo ininterrumpido murmullo que hace mucho ha pasado del diván a la poltrona.

Ahora bien, diré que desde hace diez o quince años emerge la proliferante crítica de las cosas, las instituciones, las prácticas y los discursos: una especie de enfriamiento general de los cimientos, especialmente los más familiares, los más sólidos y los más cercanos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos cotidianos. Pero junto a este enfriamiento y a esta asombrosa eficacia de la crítica discontinua, concreta y local, se descubre en realidad algo que no estaba previsto al principio y que podría llamarse el efecto inhibitorio propio de las *teorías totalitarias*, globales. No digo que estas teorías globales no hayan procurado ni procuren todavía, de manera bastante constante, instrumentos utilizables localmente: el marxismo y el psicoanálisis están ahí para confirmarlo. Pero

pienso que no habrían procurado tales instrumentos más que a condición de que la unidad teórica del discurso quedase como en suspenso, cercenada, hecha pedazos, trastocada, ridiculizada, teatralizada... En cualquier caso, toda renovación en términos de totalidad, ha tenido, en la práctica, un efecto de freno.

Así pues, primer punto, primera característica de estas cosas que han sucedido desde hace una quincena de años: carácter *local* de la crítica, que no quiere decir, pienso, empirismo obtuso, ingenuo o primitivo, ni eclecticismo equívoco, oportunismo, permeabilidad a cualquier empresa teórica; ni tampoco quiere decir ascetismo voluntario que se reduciría a la mayor pobreza posible. Creo que este carácter esencialmente local de la crítica indica, en realidad, algo que sería una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, que no necesita, para afirmar su propia validez, del beneplácito de un sistema de normas comunes.

Segunda característica de esto que viene sucediendo desde hace algún tiempo: esta crítica local se ha realizado, me parece, a través de lo que podríamos llamar los «retornos del saber». Por retornos del saber quiero decir esto: en este año apenas transcurrido se ha encontrado con frecuencia, al menos a un nivel superficial, toda una temática del tipo: no el saber sino la vida, no el conocimiento sino la realidad, no los libros sino el dinero, etc. Pero, me parece que en el fondo de esta temática, a través de ella, hemos visto producirse lo que podría llamarse *la insurrección de los saberes sometidos*.

Y por saberes sometidos entiendo dos cosas: por una parte, quiero designar los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales. Concretamente, no es realmente una semiología de la vida manicomial, ni tampoco una sociología de la delincuencia quienes han permitido hacer una crítica efectiva del manicomio y de la prisión, sino directamente la aparición de determinados contenidos históricos; y esto simplemente porque sólo los contenidos históricos permitieron encontrar de nuevo la ruptura de los enfrentamientos y de la lucha que los amaños funcionales y las organizaciones sistemáticas tienen por objeto ocultar. Ahora bien, los saberes sometidos son estos bloques de saberes históricos que estaban presentes y soterrados en el interior de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha

hecho reaparecer, evidentemente a través del instrumento de la erudición.

En segundo lugar, por saberes sometidos, pienso que debe entenderse también otra cosa y, en cierto sentido, una cosa diferente: toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida. Y a través de la reaparición de estos saberes bajos, de estos saberes no cualificados, sin rodeos, descalificados (del psiquiatrizado, del enfermo, del médico) —el saber paralelo y marginal respecto al de la medicina—, saberes que llamaré de la gente, que no han constituido un saber común, un buen sentido, sino por el contrario un saber específico, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad, que debe su fuerza a la dureza que lo opone a lo que le rodea; y es mediante la aparición de este saber, de estos saberes locales de la gente, de estos saberes descalificados como se ha operado la crítica.

Sin embargo, es una extraña paradoja querer poner juntos en la misma categoría de saberes sometidos, por una parte los contenidos del conocimiento histórico meticuloso, erudito, exacto, y por otra esto saberes locales, singulares, estos saberes de la gente que son saberes sin sentido común y que fueron relegados cuando no efectiva y explícitamente dados de lado. Pues bien, me parece que este acoplamiento entre los saberes soterrados de la erudición y los descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia se ha verificado realmente y es lo que ha dado su fuerza esencial a la crítica efectuada en los discursos de estos últimos quince años.

En un caso como en otro, de hecho, tanto en este saber de la erudición como en aquellos descalificados, en estas dos formas de saberes sometidos o soterrados, ¿de qué se trataba realmente? Se trataba del *saber histórico de la lucha*. Tanto en los sectores especializados de la erudición como en el saber descalificado de la gente se conservaba la memoria de los enfrentamientos, memoria que desde entonces hasta hoy fue mantenida al margen.

Y se ha perfilado así lo que podría llamarse una genealogía, o más bien investigaciones genealógicas múltiples, redescubrimiento conjunto de la lucha y memoria directa de los enfrentamientos. Y esta genealogía, en tanto que acoplamiento del saber erudito y del saber de la gente, no sólo ha sido posible, sino que además pudo intentarse con una condición: que fuese

eliminada la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía y con todos los privilegios de la vanguardia teórica.

Llamamos *genealogía* al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. De todas formas ésta será la definición provisional de la genealogía que he intentado hacer con vosotros en el curso de los últimos años.

En esta actividad, que puede llamarse pues genealógica, véis que no se trata en realidad de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos. Tampoco se trata de descalificar ahora el elemento especulativo para oponerlo, bajo la forma de un cientismo banal, al rigor del conocimiento estabilizado. No es por consiguiente un empirismo lo que atraviesa el proyecto genealógico, ni tampoco un positivismo en el sentido vulgar del término. En realidad se trata de hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos. Las genealogías no son pues retornos positivistas a una forma de ciencia más meticulosa o más exacta; las genealogías son precisamente anti-ciencias. No reivindico el derecho lírico a la ignorancia o al no-saber; no se trata de rechazar el saber y de poner en juego y en ejercicio el prestigio de un conocimiento o de una experiencia inmediata todavía no aprisionada en el saber. No se trata de esto, sino de la insurrección de los saberes no tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia sino y sobre todo contra los efectos del saber centralizador que ha sido legado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado en el seno de una sociedad como la nuestra. Y en el fondo importa poco que esta institucionalización del discurso científico se incardine en una Universidad o, de un modo más general, en un aparato pedagógico, o en una institución teórico-comercial como el psicoanálisis, o en un aparato político con todas sus referencias como en el caso del marxismo; la genealogía debe dirigir la lucha contra los efectos de poder de un discurso considerado científico.

De forma más precisa, diré que hace ahora muchos años, probablemente más de un siglo, fueron muchos los que se preguntaron si el marxismo era o no una ciencia. Se puede decir que igual pregunta fue hecha, y no deja de serlo, a propósito del

psicoanálisis o, también, de la semiología de los textos literarios. Pero a esta cuestión: ¿Es o no una ciencia?, las genealogías, o los genealogistas, responderían: Pues bien, lo que aquí se rechaza es característico del marxismo, del psicoanálisis, etc., es que todos ellos son una ciencia. Más en detalle, diré que interesa más saber en qué medida algo como el marxismo o el psicoanálisis son análogos a una práctica científica en su funcionamiento cotidiano, en sus reglas y construcción, en los conceptos utilizados; y todavía antes de plantearse esta cuestión de la analogía formal y estructural del discurso marxista o psicoanalítico con un discurso científico, ¿no sería preciso preguntarse sobre la ambición de poder que conlleva la pretensión de ser ciencia? ¿No sería la pregunta: ¿qué tipo de saberes queréis descalificar en el momento en que decís: esto es una ciencia? ¿Qué sujetos hablantes, charlantes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis «minorizar» cuando decís: «Hago este discurso, hago un discurso científico, soy un científico»? ¿Qué vanguardia teórico-política queréis entronizar para demarcarla de las formas circundantes y discontinuas del saber? Cuando os veo esforzaros en establecer que el marxismo es una ciencia no pienso de hecho que estáis demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que, por consiguiente, sus proposiciones son el resultado de un proceso de verificación; para mí estáis haciendo ante todo otra cosa, estáis atribuyendo, al discurso marxista y a todos aquellos que tienen estos discursos, los efectos de poder que el Occidente, al final de la Edad Media, ha asignado a la ciencia y ha reservado a los que hacen un discurso científico.

La genealogía sería, pues, oposición a los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propia de la ciencia, una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales — menores, diría Deleuze — contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: éste es el proyecto de esta genealogía en desorden, fragmentaria. Para decirlo brevemente, la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía la táctica que a partir de estas discursividades locales así descritas, pone en movimiento los saberes que no emergían, liberados del sometimiento.

Esto para restituir el proyecto de conjunto. Todos estos frag-

mentos de investigaciones, todos estos discursos, superpuestos, y al mismo tiempo en suspenso, se repiten con obstinación desde hace cuatro o cinco años, y podrían ser considerados los elementos de esta genealogía, si bien no son los únicos que han contribuido a hacerla en el transcurso de la última quincena de años.

Surge entonces un problema y una pregunta: ¿Por qué no continuar con una teoría tan amable y verosímilmente tan poco verificable como la de la discontinuidad, por qué no apropiarse de algo en el campo de la psiquiatría, de la teoría de la sexualidad, etc.? Ciertamente, se podría continuar, y en cierta medida intentaría hacerlo si no hubiesen sucedido un determinado número de cambios en la coyuntura. Quiero decir que, respecto a la situación que hemos conocido hace cinco, diez o incluso quince años, las cosas han cambiado mucho, la batalla ya no presenta la misma fisonomía. ¿Continuamos en la misma relación de fuerzas que permitieron hacer valer, por así decirlo, en estado vivo y fuera de toda relación de sometimiento, estos saberes desenterrados? ¿Qué fuerza tienen en sí mismo? Y además, desde el momento en que se constituyen los fragmentos de la genealogía, y se hacen valer o se ponen en circulación esta especie de elementos del saber que hemos intentado desenterrar, ¿no corremos el riesgo de ser recodificados, colonizados nuevamente? De hecho, los discursos unitarios, después de haber sido en un principio descalificados, luego ignorados cuando reaparecieron, estuvieron al fin dispuestos para ser anexionados, para ser retomados en sus propios discursos y en sus efectos de saber y poder. Si queremos proteger estos fragmentos liberados, no nos expongamos a construir lo mismo con nuestras propias manos, un discurso unitario al que nos invitan, justo para tendernos una trampa, aquellos que dicen: «Todo esto está bien, pero en qué dirección va, hacia qué unidad se dirige». La tentación, llegado un determinado momento, está en decir: pues bien, continuamos, acumulamos; después de todo no ha llegado aún el momento en que corramos el riesgo de ser colonizados; se podría pues lanzar la provocación «Rodearos de colonizadores». Se podría, por ejemplo, decir: «Desde que ha comenzado la antipsiquiatría o la genealogía de la institución psiquiátrica -hace una buena quincena de años—, ¿ha habido un solo marxista, un solo psicoanalista, un solo psiquiatra para rehacerla en sus propios términos y mostrar que las genealogías que habían sido hechas, eran falsas, mal elaboradas, mal articuladas, mal fundamentadas?» En realidad, las cosas han sucedido de tal forma que estos fragmentos de genealogía, que se han producido, han

permanecido rodeados de un silencio prudente. Al máximo, se le opusieron proposiciones como la que hemos escuchado recientemente de boca, creo, del señor Juquin¹: «Todo esto está muy bien, queda, sin embargo, que la psiquiatría soviética es la primera del mundo». Yo contestaría: cierto, tiene usted razón, la psiquiatría soviética es la primera del mundo, y es justamente esto lo que se le reprocha.

El silencio, o mejor dicho, la prudencia con la que las teorías unitarias eluden la genealogía de los saberes, sería una de las razones para continuar. Se podría en todo caso multiplicar de este modo los fragmentos genealógicos a modo de otras tantas trampas, demandas, desafíos; pero después de todo es quizás demasiado optimista tratándose como se trata de una batalla la de los saberes contra los efectos de poder del discurso científico — considerar el silencio del adversario como una prueba de que le damos miedo. El silencio del adversario es por lo menos un principio metodológico o táctico que es útil, pienso, tener en cuenta, aunque luego resulte que sea señal de que no le producimos ningún miedo. De hecho, es necesario hacer como si, precisamente, no le diésemos miedo, no se trataría entonces de proporcionar un terreno teórico continuo y sólido a todas las genealogías dispersas, ni de imponerles una especie de coronamiento teórico que las unificaría, sino de precisar o de poner de relieve la apuesta que está en juego en esta oposición, en esta lucha, en esta insurrección de los saberes contra la institución y los efectos de saber y poder del discurso científico.

La apuesta de todas estas genealogías es: ¿Qué es este poder cuya irrupción, cuya fuerza, cuyo mordiente y absurdo han aparecido en estos últimos cuarenta años siguiendo la línea, contemporáneamente, de la sacudida del nazismo y del retroceso del estalinismo? ¿Qué es el poder, o mejor —por qué poner a punto lo que no quiero, es decir, la demanda teórica culminación del conjunto — ? ¿Cuáles son, en sus mecanismos, en sus efectos, en sus relaciones, estos dispositivos de poder que funcionan, a distintos niveles de la sociedad, en sectores y con extensiones tan distintos? Pienso que la apuesta de todo ello puede ser formulada esquemáticamente así: ¿Puede el análisis del poder o de los poderes de un modo o de otro deducirse de la economía? Quiero aclarar por qué planteo esta pregunta y en qué sentido lo hago. No pretendo de hecho cancelar innumerables, gigantescas diferencias, sino que a pesar y a través de estas diferencias, me

Diputado del Partido Comunista Francés.

parece que existe un cierto punto común entre la concepción, digamos, jurídica, liberal del poder político —que se encuentra en los *filósofos* del siglo XVIII— y la concepción marxista, o en todo caso, una cierta concepción que corrientemente se considera marxista. Este punto común sería lo que llamaré el economicismo en la teoría del poder. Con esto quiero decir que, en el caso de la teoría jurídica clásica, el poder es considerado como un derecho, del que se es poseedor como de un bien, que en consecuencia puede transferirse o alienarse, total o parcialmente, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho que sería del orden de la cesión o del contrato. El poder es el poder concreto que todo individuo detenta y que cede, parcial o totalmente, para contribuir a la constitución de un poder político, de una soberanía. En el interior de este conjunto teórico al que me refiero, la constitución del poder político se hace siguiendo el modelo de una operación jurídica que sería del orden del cambio contractual (analogía con consecuencias evidentes y que recorre toda esta teoría situada entre el poder y los bienes, el poder y la riqueza). En el otro caso —me refiero a la concepción marxista general del poder— esto no es en absoluto evidente; pero en ella hay algo distinto que podría denominarse la funcionalidad económica del poder, funcionalidad económica en la medida en que el poder tiene esencialmente el papel de mantener actualmente las relaciones de producción y una dominación de clase que favorece su desarrollo, así como la modalidad específica de la apropiación de la fuerza productiva que lo hacen posible. El poder político encontraría, pues, que en la economía está su razón política, histórica de existencia. En general, en el primer caso tendríamos un poder político que encontraba en el proceso de cambio, en la economía de la circulación de bienes su modelo formal; en el segundo, el poder político tendría en la economía su razón histórica de ser y el principio de su forma concreta y de su funcionamiento actual. Pues bien, el problema subyacente en las investigaciones a las que me refiero puede descomponerse del modo siguiente: en primer lugar, ¿está siempre el poder en posición secundaria respecto a la economía, está siempre finalizado y funcionalizado por ella? ¿Tiene esencialmente como razón de ser y como fin servir a la economía? ¿Está destinado a hacerla funcionar, a solidificar, mantener, reproducir, las relaciones propias de dicha economía y esenciales para su funcionamiento? En segundo lugar: ¿Está el poder modelado según la mercancía, es algo que se posee, se adquiere, se cede por contrato o por fuerza, es algo que se aliena

o se recupera, que circula, que evita esta o aquella región? ¿O por el contrario los instrumentos que se necesitan para analizarlo son distintos, aunque efectivamente las relaciones de poder estén profundamente imbricadas con y en las relaciones económicas y formen siempre una especie de haz con ellas? Y en este caso, la indisociabilidad de la economía y de la política no sería del orden de la subordinación funcional, ni del isomorfismo formal, sino de otro orden que tendría que individualizarse convenientemente.

Para hacer un análisis del poder que no sea económico, ¿de qué disponemos actualmente? Creo que de muy poco. Disponemos en primer lugar de la afirmación de que la apropiación y el poder no se dan, no se cambian ni se retoman sino que se ejercitan, no existen más que en acto. Disponemos además de esta otra afirmación, que el poder no es principalmente mantenimiento ni reproducción de las relaciones económicas sino ante todo una relación de fuerza. La pregunta consistiría pues ahora en saber: si el poder se ejerce, ¿qué es este ejercicio?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su funcionamiento? Hay una respuesta inmediata que me parece proviene de muchos análisis actuales: el poder es esencialmente lo que reprime. El poder reprime la naturaleza, los instintos, a una clase, a los individuos. Aun cuando se encuentra en el discurso actual esta definición del poder, una y otra vez repetida, como el que reprime, no es el discurso contemporáneo quien la ha inventado, ya lo había dicho Hegel, y Freud, y Marcuse. En cualquier caso, ser órgano de represión es en el vocabulario actual el calificativo casi onírico del poder. ¿No debe pues el análisis del poder ser en primer lugar y esencialmente el análisis de los mecanismos de represión?

Antes, una segunda respuesta; si el poder es realmente el despliegue de una relación de fuerza, más que analizarlo en términos de cesión, contrato, alienación, o, en términos funcionales del mantenimiento de las relaciones de producción, ¿no debería ser analizado en términos de *lucha*, de *enfrentamientos*, de *guerra*? Se estaría así en oposición con la primera hipótesis, según la cual la mecánica del poder es esencialmente represión. Y podría formularse una segunda hipótesis: el poder es la guerra, la guerra continuada con otros medios; se invertiría así la afirmación de Clausewitz, diciendo que la política es la guerra continuada con otros medios. Esto quiere decir tres cosas: en primer lugar, que las relaciones de poder tal como funcionan en una sociedad como la nuestra se han instaurado, en esencia, bajo una determinada relación de fuerza establecida en un mo-

mentó determinado, históricamente localizable de la guerra. Y si es cierto que el poder político hace cesar la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es para suspender los efectos de la guerra o para neutralizar el desequilibrio puesto de manifiesto en la batalla final; el poder político, según esta hipótesis, tendría el papel de reinscribir, perpetuamente, esta relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y otros. La política como guerra continuada con otros medios sería en este primer sentido un dar la vuelta al aforismo de Clausewitz; es decir, la política sería la corroboración y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifiestan en la guerra. Pero la inversión de esta frase quiere decir también otra cosa: en el interior de esta «paz civil», la lucha política, los enfrentamientos por el poder, con el poder, del poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza, las acentuaciones en un sentido, los refuerzos, etc., todo esto en un sistema político no debe ser interpretado más que como la continuación de la guerra, es decir, debe ser descifrado como episodios, fragmentos, desplazamientos de la guerra misma. No se escribe sino la historia de esta guerra aun cuando se escribe la historia de la paz y de sus instituciones. La vuelta dada al aforismo de Clausewitz quiere decir en fin una tercera cosa, que la decisión final no puede provenir más que de la guerra, de una prueba de fuerza en la que, por fin, las armas serán los jueces. La última batalla sería el fin de la política, sólo la última batalla suspendería, pues, indefinidamente el ejercicio del poder como guerra continua.

A partir del momento en que uno intenta liberarse de los esquemas economicistas para analizar el poder, se encuentra frente a dos hipótesis compactas: por una parte, los mecanismos del poder serían la represión, hipótesis que por comodidad llamaré hipótesis de Reich, y por otra, la base de las relaciones de poder sería el enfrentamiento belicoso de la fuerza, hipótesis que llamaré también por comodidad hipótesis de Nietzsche.

Estas dos hipótesis no son inconciliables ya que parecen concatenarse de un modo bastante verosímil. En efecto, la represión podría ser la consecuencia política de la guerra, un poco como en la teoría clásica del derecho político la opresión era el abuso de la soberanía en el orden jurídico.

Se pueden así contraponer dos grandes sistemas de análisis del poder: uno sería el viejo sistema que se encuentra en *los filóso-*

sofos del siglo XVIII, que se articula en torno al poder como derecho originario que se cede, constitutivo de la soberanía, y al contrato en tanto que matriz del poder político; este poder así constituido se arriesgaría a utilizar la opresión cuando se sobrepase a sí mismo, es decir, cuando fuese más allá de los límites del contrato. Poder-contrato, con la opresión como límite, o mejor, como superación del límite. El otro sistema busca por el contrario analizar el poder político no según el esquema contrato-opresión, sino según el de guerra-represión, y en este momento la represión no es ya lo que era la opresión respecto al contrato, un abuso, sino por el contrario el simple efecto y la simple continuación de una relación de dominación. La represión no sería más que la puesta en práctica, en el seno de esta pseudo-paz, de una relación perpetua de fuerza.

Así pues, dos esquemas de análisis del poder. El esquema contrato-opresión, que es de tipo jurídico, y el esquema dominación represión o guerra-represión, en el que la oposición pertinente no es la de legítimo e ilegítimo, como en el esquema anterior, sino la de lucha y sumisión. Está claro que lo que he hecho en el curso del año pasado se inscribe en el esquema lucha represión, que ahora me he sentido estimulado a reconsiderar ya sea porque, respecto a una serie de puntos, está todavía insuficientemente elaborado, ya sea porque creo que estas dos nociones de represión y de guerra deben ser reconsideradas, modificadas incluso, en último término abandonadas. En cualquier caso pienso que deben ser mejor analizadas.

Siempre he estado en desacuerdo, en concreto en lo que se refiere a esta noción de represión. Respecto a las genealogías de las que he hablado, la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etc., he intentado mostraros cómo los mecanismos que se ponían en funcionamiento en esta formación del poder eran algo diferente, y de cualquier modo mucho más que represión. La necesidad de analizarla mejor nace de la impresión que tengo de que esta noción, tan usada actualmente para caracterizar los mecanismos y los efectos del poder, es totalmente insuficiente para su análisis.

9.

CURSO DEL 14 DE ENERO DE 1976

Lo que he intentado analizar hasta ahora, *grosso modo*, desde 1970-71, ha sido el *cómo* del poder; he procurado captar sus mecanismos entre dos puntos de relación, dos límites: por un lado, las reglas del derecho que delimitan formalmente el poder, por otro, los efectos de verdad que este poder produce, transmite y que a su vez reproducen ese poder. Un triángulo pues: poder, derecho, verdad.

Podemos decir esquemáticamente que la pregunta tradicional de la filosofía política podría formularse en estos términos: ¿cómo puede el discurso de la verdad, o simplemente la filosofía entendida como discurso de la verdad por excelencia, fijar los límites de derecho del poder? Esta es la pregunta tradicional. Yo querría más bien formular otra, desde abajo, mucho más concreta que esa pregunta tradicional, noble y filosófica. Mi problema sería más bien éste: «qué reglas de derecho ponen en marcha las relaciones de poder para producir discursos de verdad?, o bien, ¿qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos? Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una produc-

ción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, y a partir de esta pareja. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad. Esto es válido para todas las sociedades, pero creo que en la nuestra la relación entre poder, derecho y verdad se organiza de un modo muy particular. Para caracterizar no su propio mecanismo sino su intensidad y su constancia, podría decir que estamos constreñidos a producir la verdad desde el poder que la exige, que la necesita para funcionar: *tenemos* que decir la verdad; estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, tenemos que producir verdad igual que tenemos que producir riquezas. Por otro lado, también estamos sometidos a la verdad en el sentido en que la verdad hace ley, elabora el discurso verdadero que, al menos en parte, decide, transmite, empuja efectos de poder. Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder.

Por consiguiente, reglas de derecho, mecanismos de poder, efectos de verdad, o también reglas de poder y poder de los discursos verdaderos es más o menos el campo muy general que he intentado recorrer, aun cuando, sé muy bien, de forma parcial y con muchos zigzagueos. A propósito de este recorrido querría decir algunas cosas, sobre lo que me ha guiado como principio general y sobre las consecuencias imperativas y las precauciones metodológicas que he querido tener. Un principio general, en lo que concierne a las relaciones entre derecho y poder: me parece que en las sociedades occidentales, y desde la Edad Media, la elaboración del pensamiento jurídico se ha desarrollado esencialmente alrededor del poder real. A petición del poder real, en su provecho y para servirle de instrumento o de justificación se ha construido el edificio jurídico de nuestras sociedades. El derecho en Occidente es un derecho regido por el rey. Todos conocen el papel célebre, famoso, insistentemente repetido de los juristas en la organización del poder real. No hay que olvidar que la reactivación del Derecho Romano en el siglo XII ha sido el gran fenómeno en torno al cual y a partir del que se ha reconstituido el edificio jurídico que se disoció a

la caída del Imperio Romano; esta resurrección del Derecho Romano ha sido efectivamente uno de los instrumentos técnicos y constitutivos del poder monárquico autoritario, administrativo y en suma absolutista. Y cuando en siglos sucesivos este edificio jurídico se escape al control real, cuando esté más estrechamente volcado en contra suya, lo que se cuestionará son los límites de ese poder, surgirá el interrogante acerca de sus prerrogativas. Dicho de otro modo, creo que el personaje central de todo el edificio jurídico occidental es el rey. Es esencialmente del rey, de sus derechos, de su poder, de los límites eventuales del mismo de quien se trata en la organización general del sistema jurídico occidental. Que los juristas hayan sido servidores del rey o hayan sido sus adversarios, de todas maneras es siempre del poder real de lo que se habla en esos grandes edificios del pensamiento y del saber jurídico.

Se habla de ello de dos modos. Para mostrar en qué almacén jurídico se investía el poder real, cómo el monarca era efectivamente el cuerpo viviente de la soberanía, cómo su poder, por más que absoluto, era perfectamente adecuado al derecho fundamental. O, por el contrario, para mostrar cómo había que limitar ese poder del soberano, a qué reglas de derecho debía de someterse, dentro de qué límites debía ejercerse para que conservase su legitimidad. La teoría del derecho, desde la Edad Media, tiene esencialmente el papel de fijar la legitimidad del poder; es decir, que el principal problema alrededor del que se organiza toda la teoría del derecho es el de la soberanía.

Decir que la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales, quiere decir, en el fondo, que el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver en el interior del poder el hecho de la dominación para hacer aparecer en su lugar dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por otra, la obligación legal de la obediencia. El sistema del derecho está enteramente centrado en el rey, que enmascara por consiguiente la dominación y sus consecuencias.

En los años precedentes, mi proyecto general era, en el fondo, el de invertir la dirección del análisis de todo el discurso del derecho a partir de la Edad Media. He intentado, pues, hacer lo contrario, es decir, hacer valer, en su secreto y en su brutalidad, el hecho de la dominación; y a partir de aquí, mostrar no sólo cómo el derecho es, en general, el instrumento de esa dominación —lo que es evidente— sino también cómo,

hasta dónde, y bajo qué formas el derecho (y cuando digo derecho no pienso simplemente en la ley, sino en el conjunto de aparatos, instituciones, reglamentos que se aplican al derecho) transmite, funcionaliza relaciones que no son exclusivamente relaciones de soberanía sino de dominación. Y por dominación no entiendo el hecho mágico de una dominación global de uno sobre los otros, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse en el interior de la sociedad. Y por tanto, no el rey en su posición central sino los sujetos en sus relaciones recíprocas; no la soberanía en su edificio específico, sino los múltiples sometimientos, las múltiples sujeciones, las múltiples obligaciones que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social.

El sistema de derecho, el campo judicial, son los trámites permanentes de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos. El derecho visto no desde el lado de la legitimidad que se instaure, sino desde el de los procedimientos de sometimiento que pone en marcha.

El problema para mí está en evitar esta cuestión, central para el derecho, de la soberanía y de la obediencia de los individuos sometidos a ella, y en hacer ver, en lugar de la soberanía y de la obediencia, el problema de la dominación y del sometimiento. Siendo ésta la línea general del análisis, eran necesarias un cierto número de precauciones de método para intentar desarrollarlo. Primeramente ésta: no se trata de analizar las formas reguladas y legitimadas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales y sus efectos constantes. Se trata, por el contrario, de coger al poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales, sobre todo allí donde, saltando por encima de las reglas de derecho que lo organizan y lo delimitan, se extiende más allá de ellas, se invierte en instituciones, adopta la forma de técnicas y proporciona instrumentos de intervención material, eventualmente incluso violentos. Un ejemplo: antes de intentar saber dónde y cómo el derecho de castigar se funda en la soberanía, tal como aparece en la teoría del derecho monárquico o en la del derecho democrático, he intentado ver cómo de hecho el castigo y el poder de castigar tomaban forma en un cierto número de instituciones locales, regionales, materiales, ya sea el suplicio o el encierro carcelario, y esto en el ámbito a la vez institucional, físico, reglamentario y violento de los aparatos de castigo. En otros términos,

asir siempre al poder en los límites menos jurídicos de su ejercicio.

Como segunda precaución de método, se trataba de no analizar el poder en el terreno de la intención o de la decisión, ni de cogerlo por su cara interna, ni de hacer esta pregunta laberíntica e irresoluble: «¿Quién detenta el poder y qué intención tiene? o ¿qué busca el que detenta el poder?». Se trataba más bien de estudiar el poder allí donde su intención, si tiene una intención, está totalmente investida en el interior de prácticas reales y efectivas, y en su cara externa, allí donde está en relación directa e inmediata con lo que provisionalmente podemos llamar su objeto, su blanco, su campo de aplicación, allí donde se implanta y produce efectos reales.

No preguntarse, pues, por qué algunos quieren dominar, qué buscan, cuál es su estrategia de conjunto; sino cómo funcionan las cosas al nivel del proceso de sometimiento, o en aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, guían los gestos, rigen los comportamientos, etc. En otras palabras, antes de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, intentar saber cómo se han, poco a poco, progresivamente, realmente, materialmente constituido los sujetos, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materialidades, de los deseos, de los pensamientos, etc.

Asir la instancia material del sometimiento en tanto que constitución de los sujetos. Sería exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el *Leviatan*, y en el fondo, creo, de lo que hacen todos los juristas, para los que el problema es saber cómo, a partir de la multiplicidad de los individuos y de las voluntades, puede formarse una voluntad única, o mejor, un cuerpo único, accionado por un alma que sería la soberanía. Recordad el esquema del Leviatan: en tanto que hombre fabricado, el Leviatan no es más que la coagulación de un cierto número de individualidades separadas que se encuentran ensambladas por un conjunto de elementos constitutivos del Estado; pero en el corazón del Estado, o mejor en su cabeza, existe algo que lo constituye como tal, y este algo es la soberanía de la que Hobbes dice precisamente que es el alma de Leviatan. Pues bien, más que plantear este problema del alma central, creo que haría falta estudiar los cuerpos periféricos y múltiples, esos cuerpos constituidos por los efectos del poder a semejanza de sujetos.

Tercera precaución de método: no considerar el poder

como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras; sino tener bien presente que el poder, si no se lo contempla desde demasiado lejos, no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos.

No se trata de concebir al individuo como una especie de núcleo elemental¹, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplicaría o en contra de la que golpearía el poder. En la práctica, lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis-a-vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido.

Cuarta consecuencia, a nivel de las precauciones de método; cuando digo que el poder se libera, circula, forma redes, es verdad sólo hasta cierto punto. Del mismo modo que se puede decir que todos tenemos algo de fascismo en la cabeza, se puede decir que todos tenemos algo, y más profundamente, de poder en el cuerpo. Pero no creo que se pueda concluir que el poder es la cosa mejor distribuida del mundo, si bien lo sea en cierta medida. No se trata de una especie de distribución democrática o anárquica del poder a través de los cuerpos. Me parece que —y ésta sería la cuarta precaución de método— lo importante no es hacer una especie de deducción de un poder que arrancaría del centro e intentar ver hasta dónde se prolonga, hacia abajo, ni en qué medida se reproduce, hasta los elementos más moleculares de la sociedad. Más bien se debe hacer un análisis *ascendente* del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio

trayecto, su propia técnica y táctica, y ver después cómo estos mecanismos de poder han sido y todavía están investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos, etc., por mecanismos más generales y por formas de dominación global. No es la dominación global la que se pluraliza y repercute hacia abajo; pienso que hay que analizar la manera cómo los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder funcionan en los niveles más bajos, mostrar cómo estos procedimientos se desplazan, se extienden, se modifican, pero sobre todo cómo son investidos y anexionados por fenómenos más globales y cómo poderes más generales o beneficios económicos pueden insertarse en el juego de estas tecnologías al mismo tiempo relativamente autónomas e infinitesimales del poder. Se puede dar un ejemplo en relación a la locura para que esto quede más claro. El análisis descendente, del que pienso se debe desconfiar, podría decir que la burguesía se ha vuelto, a partir de finales del siglo XVI XVII, la clase dominante; supuesto esto, ¿cómo deducir de aquí el encierro de los locos? La deducción se puede hacer siempre, es fácil, y es justamente esto lo que le reprocharía; en efecto, es fácil mostrar que, siendo precisamente el loco un inútil para la producción industrial, la burguesía se vio obligada a deshacerse de él. Se podría hacer lo mismo respecto a la sexualidad infantil, y es por otra parte lo que han hecho hasta cierto punto determinadas personas, por ejemplo, W. Reich. ¿Cómo se puede comprender la represión de la sexualidad infantil a partir de la dominación de la clase burguesa? Pues bien, muy simplemente, habiéndose vuelto el cuerpo humano esencialmente fuerza productiva a partir del siglo XVII-XVIII, todas las formas de dispendio que eran irreductibles a la constitución de las fuerzas productivas, manifestándose por consiguiente en su inutilidad, fueron vedadas, excluidas, reprimidas. Estas deducciones son siempre posibles, son al mismo tiempo verdaderas y falsas, son demasiado fáciles ya que se podría hacer justamente lo contrario y mostrar cómo, partiendo del principio de que la burguesía llega a ser una clase dominante, los controles de la sexualidad no eran absolutamente deseables. Por el contrario, habría la necesidad de un aprendizaje sexual, de una precocidad sexual, en la medida en que en último término se trataba de reconstituir una fuerza-trabajo, cuyo estatuto óptimo era, como sabemos, por lo menos a principios del siglo XIX, el de ser infinita: cuanto mayor fuese la fuerza-trabajo, tanto más plenamente y mejor hubiese podido funcionar el sistema de producción capitalista.

Creo que puede deducirse cualquier cosa del fenómeno general de la dominación burguesa. Pienso que hay que hacer lo contrario, es decir, ver cómo históricamente, partiendo desde abajo han podido funcionar los mecanismos de control; y en cuanto a la exclusión de la locura por ejemplo, o a la represión y a la prohibición de la sexualidad infantil, ver cómo, al nivel real de la familia, del entorno inmediato, de las células, de los puntos más pequeños de la sociedad, estos fenómenos de represión o de exclusión se han instrumentado, tuvieron su lógica, han respondido a un determinado número de necesidades; mostrar cuáles han sido sus agentes reales, no buscarlos en la burguesía en general, sino en los agentes directos (que han podido ser el entorno inmediato, la familia, los padres, los médicos, los pedagogos, etc.), y cómo estos mecanismos de poder, en un momento dado, en una coyuntura precisa, y mediante un determinado número de transformaciones, han empezado a volverse económicamente ventajosos y políticamente útiles. Creo que de este modo se conseguiría demostrar que, en el fondo, la burguesía ha necesitado, o el sistema ha encontrado su propio interés, no en la exclusión de los locos o en la vigilancia y la prohibición de la masturbación infantil (el sistema burgués puede tolerar perfectamente lo contrario), sino más bien en la técnica y en el procedimiento mismo de la exclusión. Son los instrumentos de exclusión, los aparatos de vigilancia, la medicalización de la sexualidad, de la locura, de la delincuencia, toda esta microfísica de! poder, la que ha tenido, a partir de un determinado momento, un interés para la burguesía. Más aún, podríamos decir, en la medida en que esta noción de burguesía y de interés de la burguesía no tiene verosímilmente un contenido real, al menos en relación a los problemas de que nos ocupamos ahora, que no ha sido la burguesía la que ha pensado que la locura debía ser excluida o reprimida la sexualidad infantil; más bien, los mecanismos de exclusión de la locura, de vigilancia de la sexualidad infantil, llegado un cierto momento y por razones que hay que estudiar, pusieron de manifiesto un provecho económico, una utilidad política y, de golpe, se encontraron naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales, por el sistema del Estado; y es partiendo de estas técnicas de poder y mostrando sus beneficios económicos o las utilidades políticas que de ellos se derivan, en un contexto dado y por determinadas razones, como se puede comprender que de hecho estos mecanismos terminen por formar parte del conjunto.

Para decirlo de otro modo, la burguesía se burla completamente de los locos, pero los procedimientos de exclusión de los locos han mostrado y liberado, a partir del siglo XIX y una vez más sobre la base de ciertas transformaciones, un beneficio político, y también eventualmente una cierta utilidad económica que han solidificado el sistema y lo han hecho funcionar en su conjunto. La burguesía no se interesa por los locos, se interesa por el poder, no se interesa por la sexualidad infantil, sino por el sistema de poder que la controla; la burguesía se burla completamente de los delincuentes, de su castigo o de su reinserción, que económicamente no tienen mucha importancia, pero se interesa por el conjunto de los mecanismos mediante los cuales el delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado, etc.

En cuanto a la quinta precaución, es muy posible que las grandes máquinas de poder estuviesen acompañadas de producciones ideológicas, existió probablemente, por ejemplo, una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, una ideología de la democracia parlamentaria, etc., pero en el fondo no creo que lo que se formen sean ideologías: es mucho menos y mucho más. Son instrumentos efectivos de formación y de acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de indagación y de pesquisa, aparatos de verificación. Esto quiere decir que el poder, cuando se ejerce a través de estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar, sin organizar y poner en circulación un saber, o mejor, unos aparatos de saber que no son construcciones ideológicas.

Podría decir, para resumir estas cinco precauciones de método, que, en lugar de dirigir la investigación sobre el poder al edificio jurídico de la soberanía, a los aparatos de Estado y a las ideologías que conllevan, se la debe orientar hacia la dominación, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de dicho sometimiento, hacia los dispositivos de estrategia. Hay que estudiar el poder desde fuera del modelo de Leviatan, desde fuera del campo delimitado por la soberanía jurídica y por las instituciones estatales. Se trata de estudiarlo partiendo de las técnicas y de las tácticas de dominación.

Esta es, en esquema, la línea metodológica que creo debe seguirse y que he intentado seguir en las diferentes búsquedas que hicimos en años precedentes en relación al poder psiquiátrico, a la sexualidad infantil, a los sistemas políticos, etc.

Recorriendo, pues, estos dominios y teniendo estas precauciones de método, creo que aparecerá un hecho histórico compacto que nos introducirá por fin en las cuestiones de las que querría hablaros este año.

Este hecho histórico global es la teoría jurídico-política de la soberanía de la que os hablaba antes, la cual ha jugado cuatro papeles. En primer lugar, se ha referido a un mecanismo de poder efectivo que era el de la monarquía feudal. En segundo lugar, ha servido de instrumento y de justificación para la construcción de las grandes monarquías administrativas. En otro momento, a partir del siglo XVI y sobre todo del XVII, ya en el momento de las guerras de religión, la teoría de la soberanía ha sido un arma que ha circulado de un campo al otro, que ha sido utilizada en un sentido o en el otro, ya sea para limitar, ya sea por el contrario para reforzar el poder real: la encontramos entre los católicos monárquicos y entre los protestantes antimonárquicos, entre los protestantes monárquicos y más o menos liberales, entre los católicos partidarios del regicidio o del cambio de dinastía; funciona en manos de los aristócratas y de los parlamentarios, entre los representantes del poder real y en los últimos feudatarios. En pocas palabras, ha sido el gran instrumento de la lucha política y teórica en torno a los sistemas de poder de los siglos XVI y XVII. Por fin, en el siglo XVIII, sigue siendo esta teoría de la soberanía, reactivada por el Derecho Romano, la que encontramos en general en Rousseau y en sus contemporáneos, ahora jugando una cuarta función: se trata de construir en contra de las monarquías administrativas, autoritarias y absolutas, un modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias. Y es todavía este papel el que juega en el momento de la Revolución.

Pues bien, si seguimos estos cuatro papeles, nos damos cuenta de una cosa: de que mientras duró la sociedad de tipo feudal, los problemas a los que se refería la teoría de la soberanía cubrían efectivamente la mecánica general del poder, el modo en que se ejercía hasta los niveles más bajos a partir de los más altos. Es decir, la relación de soberanía, entendida de modo amplio o restringido, recubría la totalidad del cuerpo social. Efectivamente, el modo de ejercitarse el poder podía ser transcrito, al menos en lo esencial, en términos de relación soberano-súbdito. Pero en los siglos XVII-XVIII se produjo un fenómeno importante, la aparición, mejor la invención de una nueva mecánica de poder que posee procedimientos muy singulares, instrumentos del todo nuevos, aparatos muy distintos y

que es, creo, absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía.

Esta nueva mecánica de poder se apoya más sobre los cuerpos y sobre lo que éstos hacen que sobre la tierra y sus productos. Es una mecánica de poder que permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce incesantemente a través de la vigilancia y no de una forma discontinua por medio de sistemas de impuestos y de obligaciones distribuidas en el tiempo; supone más una cuadrícula compacta de coacciones materiales que la existencia física de un soberano; y en fin, se apoya en el principio según el cual una verdadera y específica nueva economía del poder tiene que lograr hacer crecer constantemente las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete.

Este tipo de poder se opone, punto por punto, a la mecánica de poder descrita o que intentaba describir la teoría de la soberanía. La teoría de la soberanía está ligada a una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos mucho más que sobre los cuerpos y sobre lo que éstos hacen. Se refiere al desplazamiento y a la apropiación por parte del poder no del tiempo ni del trabajo, sino de los bienes y de las riquezas. Permite transcribir en términos jurídicos obligaciones discontinuas y distribuidas en el tiempo; no permite codificar una vigilancia continua; permite fundar el poder en torno a la existencia física del soberano, no a partir de los sistemas continuos y permanentes de control. La teoría de la soberanía permite fundar un poder absoluto en el dispendio absoluto del poder, no permite por el contrario calcular el poder con un mínimo de dispendio y un máximo de eficacia,

Este nuevo tipo de poder que no puede ya transcribirse en los términos de la soberanía es, creo, una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa. Ha sido un instrumento fundamental en la constitución del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa; este poder no soberano, extraño a la forma de la soberanía es el poder disciplinario. El poder disciplinario, indescriptible en términos de la teoría de la soberanía, radicalmente heterogéneo, tendría que haber conducido normalmente a la desaparición del gran edificio jurídico de dicha teoría. Pero en realidad, la teoría de la soberanía ha continuado no sólo existiendo como una ideología del derecho, sino organizando los códigos jurídicos que aparecen

en la Europa del siglo XIX a partir de los códigos napoleónicos.

¿Por qué ha persistido la teoría de la soberanía como ideología y como principio organizador de los grandes códigos jurídicos? Creo que las razones pueden ser dos. Por una parte, ha sido, en el siglo XVIII y todavía en el XIX, un instrumento crítico permanente contra la monarquía y contra los obstáculos que podían oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria. Pero, por otra parte, la teoría de la soberanía y la organización de un código jurídico centrado en ella permitieron sobreponer a los mecanismos de disciplina un sistema de derecho que ocultaba los procedimientos y lo que podía haber de técnica de dominación, y garantizaba a cada cual, a través de la soberanía del Estado, el ejercicio de sus propios derechos soberanos. Los sistemas jurídicos, ya se trate de las teorías o de los códigos, han permitido una democratización de la soberanía con la constitución de un derecho político articulado sobre la soberanía colectiva, en el momento mismo en que esta democratización de la soberanía se fijaba en profundidad mediante los mecanismos de la coacción disciplinaria.

Más rigurosamente, se podría decir: desde el momento que las constricciones disciplinarias tenían que ejercerse como mecanismos de dominación y estar al mismo tiempo escondidas como ejercicio efectivo del poder, era necesario asimismo que la teoría de la soberanía estuviese presente en el aparato jurídico y fuese reactivada por los códigos. En las sociedades modernas, desde el siglo XIX hasta nuestros días, tenemos, pues, por una parte una legislación, un discurso, una organización del derecho público articulado en torno al principio del cuerpo social y de la delegación por parte de cada uno; y por la otra, una cuadrícula compacta de coacciones disciplinarias que aseguran en la práctica la cohesión de ese mismo cuerpo social. Ahora bien, esta cuadrícula no puede, en ningún caso, transcribirse en el interior de este derecho que es, sin embargo, su compañero necesario. Un derecho de soberanía y una mecánica de la disciplina: entre estos dos límites, creo, se juega el ejercicio del poder. Pero estos dos límites son tan heterogéneos que no pueden reducirse el uno al otro. Los poderes se ejercitan en las sociedades modernas a través, a partir y en el mismo juego de esta heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de las disciplinas. Lo cual no quiere decir que exista por una parte un sistema de derecho docto y explícito, que sería el

de la soberanía, y además las disciplinas oscuras y mudas que trabajarían en profundidad, en la sombra, constituyendo el subsuelo de la gran mecánica del poder. En realidad las disciplinas tienen su discurso. Son, por las razones que decía antes, creadoras de aparatos de saber y de múltiples dominaciones de conocimiento. Son extraordinariamente inventivas en el orden de los aparatos que forman saber y conocimientos. Las disciplinas son portadoras de un discurso, pero éste no puede ser el del derecho; el discurso de las disciplinas es extraño al de la ley, al de la regla efecto de la voluntad soberana. Las disciplinas conllevarán un discurso que será el de la regla, no el de la regla jurídica derivada de la soberanía, sino el de la regla natural, es decir, el de la norma. Definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, se referirán a un horizonte teórico que no serán las construcciones del derecho, sino el campo de las ciencias humanas, y su jurisprudencia será la de un saber clínico.

En suma, lo que he querido mostrar, en el transcurso de estos últimos años, no es cómo sobre el frente de avanzadilla de las ciencias exactas se ha ido poco a poco anexionando a la ciencia el dominio incierto, difícil, embrollado del comportamiento humano: no es a través de un progreso de racionalidad de las ciencias exactas como se han constituido gradualmente las ciencias humanas. Creo que el proceso que ha hecho fundamentalmente posible el discurso de las ciencias humanas es la yuxtaposición, el choque de dos líneas, de dos mecanismos y de dos tipos de discurso absolutamente heterogéneos: por un lado la organización del derecho en torno a la soberanía y por otro la mecánica de las sujeciones ejercidas por las disciplinas. Y que en nuestros días el poder se ejerza a través de este derecho y de estas técnicas, que estas técnicas y estos discursos invadan el derecho, que los procedimientos de normalización colonicen cada día más a los de la ley, todo esto, creo, puede explicar el funcionamiento global de lo que querría llamar *sociedad de normalización*. Más en detalle, quiero decir que las normalizaciones disciplinarias van a chocar siempre, cada vez más, con los sistemas jurídicos de la soberanía: cada día aparece más netamente la incompatibilidad de las unas con los otros, es más necesario una especie de discurso arbitrador, un tipo de saber y poder que la sacralización científica volvería neutro. Es verdaderamente en la extensión de la medicina donde vemos, de algún modo, no quiero decir combinarse, sino chocar, o entrecuchar, perpetuamente la mecánica de las disciplinas y el

principio del derecho. Los avances de la medicina, la medicalización general del comportamiento, de las conductas, de los discursos, de los deseos, etc., tienen lugar en el frente en el que se encuentran los dos planos heterogéneos de la disciplina y de la soberanía. Por esto, contra las usurpaciones de la mecánica disciplinaria, contra la exaltación de un poder ligado al saber científico, nos encontramos hoy en una situación en la que el único recurso aparentemente sólido es precisamente el recurso de la vuelta a un derecho organizado alrededor de la soberanía y articulado sobre este viejo principio. Cuando se quiere objetar algo en contra de las disciplinas y todos los efectos de poder y de saber que implican, ¿qué se hace concretamente en la vida, qué hacen los sindicatos, la magistratura y otras instituciones si no es precisamente invocar este derecho, este famoso derecho formal, llamado burgués, y qué en realidad es el derecho de la soberanía? Más aún, creo que nos encontramos en una especie de callejón sin salida: no es recurriendo a la soberanía en contra de las disciplinas como se podrán limitar los efectos del poder disciplinario, porque soberanía y disciplina, derecho de soberanía y mecanismos disciplinarios son las dos caras constitutivas de los mecanismos generales del poder en nuestra sociedad.

A decir verdad, para luchar contra las disciplinas en la búsqueda de un poder no disciplinario, no se tendría que volver al viejo derecho de la soberanía, sino ir hacia un nuevo derecho que sería antidisciplinario al mismo tiempo que liberado del principio de la soberanía. Y aquí encontramos la noción de represión que pienso presenta un doble inconveniente en el uso que se hace de ella: referirse oscuramente a una cierta teoría de la soberanía que sería la de los soberanos derechos del individuo, y además, poner en juego, cuando se la utiliza, un sistema de relaciones psicológicas tomado en préstamo de las ciencias humanas, es decir, de los discursos y de las prácticas que pertenecen al dominio disciplinar. Creo que la noción de represión, es todavía una noción jurídico-disciplinar sea cual sea el sentido crítico que se le quiera dar. Y en esta medida, la utilización como llave crítica de la noción de represión se halla viciada, inutilizada desde el principio dada la doble relación jurídica y disciplinar que implica respecto a la soberanía y a la normalización.

10.

LAS RELACIONES DE PODER PENETRAN EN LOS CUERPOS*

Lucette Finas: Michel Foucault, *La voluntad de saber*, primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, me parece un texto asombroso desde todos los puntos de vista. La tesis que usted defiende, inesperada y a primera vista simple, se hace progresivamente más compleja. Digamos, resumiéndola, que entre el poder y el sexo no se establece una relación de represión, sino todo lo contrario. Pero antes de ir más lejos volvamos a su lección inaugural en el Colegio de Francia en diciembre de 1970. Usted analiza en ella los procedimientos que controlan la producción del discurso: la prohibición, después la vieja repartición razón-locura, finalmente la voluntad de verdad. ¿Querría precisarnos las conexiones entre *La voluntad de saber* y el *Orden del discurso*, y decirnos si a lo largo de su demostración se superponen voluntad de saber y voluntad de verdad?

Michel Foucault: Pienso que en ese *Orden del discurso* he mezclado dos concepciones o, mejor dicho, he propuesto una

* *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*. Entrevista realizada por L. Finas en *La Quinzaine Littéraire*, n.º 247, 1-15 enero 1977. Págs. 4-6.